الإنسان والجمال الإلهي في عرفان جلال الدين الرومي

بن عومر رزقي
جامعة وهران 02 (الجزائر)
نادية درقام
جامعة وهران 02 (الجزائر)

الملخص:

نحاول من خلال هذه الدراسة أن نكشف عن اهتمام التصوف وخصوصا تصوف جلال الدين الرومي بالإنسان، الذي جعله مفهوما مركزيا في كل أشعاره وتعاليمه، فجند له جهوده التربوية من أجل توصيل الرسالة الإلهية المنطوية فيه، ملخص هذه الرسالة هو كون الإنسان خلاصة الوجود الجمالي لله تعالى.

ولا يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة إلا بسلوك خاص يحل مشكلة ثنائية الروح والبدن في الإنسان وذلك بإعطاء كل مرتبة حقها. هذه الخطة التربوية جعلها جلال الدين الرومي طريقا يوصل الإنسان إلى معرفة الوجود الجمالي لله تعالى الكامن في ذاته، والذي كان محجوبا عنه بسبب اهتمامه ببدنه وإهماله لروحه.

كان السؤال الجوهري الذي اهتمت به هذه الدراسة هو ما هي حقيقة الإنسان في تصوف جلال الدين الرومي؟ وكيف يمكنه أن يكون مرآة للوجود الإلهي؟

كلمات مفتاحية: الإنسان؛ الجمال الالهي؛ العرفان؛ جلال الدين الرومي؛ الروح؛ الجسد.

THE HUMAN AND DIVINE BEAUTY IN DJALALUDDINE RUMI's MYSTIC

Abstract:

In this study, we try to reveal the interest of Sufism, especially Jalaluddin Al-Rumi's irfane, who made it a central concept in all his poems and teachings, and he devoted his education to transmitting the divine message that 'it contains.

This fact can only be attained by a special behavior which solves the problem of duality between mind and body in the human being by giving each order its right. rumi made this educational plan a means of connecting man to the knowledge of divine beauty, inherent in himself, who was absent because of his interest in his body and the negligence of his mind.

The fundamental question on which this study is based is to know what is the truth of man in the sufism of Kalaluddin Rumi? How can he be a mirror of the divine being?

Keywords: divine beauty, gnose, Djalaluddine Rumi ; soul, body.

1- مقدمة:

ركّز التصوف الإسلامي على الإنسان بحيث اعتبر المفهوم المحوري في التصوف ما جعل الكثير من الدراسات الحداثية عن التصوف الإسلامي تنعته بنعت النزعة الإنسية، تقريبا له من موجة الخطابات الفلسفية ذات التوجه الإنسي والتي ظهرت في أوربا الحديثة والمعاصرة. ولعل اهتمامات هذه الدراسات بالتصوف الإسلامي تعكسه خطابات التصوف بفعل تركيزها على الإنسان، وينبع الاهتمام الصوفي بالإنسان من خلال اختيار الخطاب الإلهي لهذا المفهوم وإعطائه صفة الخلافة الإلهية، ما دفع بالصوفية إلى الكشف عن حقائق هذا الموجود.

أثمرت الأطروحة الصوفية مفهوم وحقيقة الإنسان الكامل الذي يلخص الوجود في ذاته فهو صورة الحق وهو جمعية أسماء الله تعالى وغيرها من المواصفات، ولعل أهم مقولة تختصر الاهتمام

الصوفي بالإنسان هي مقولة "من عرف نفسه فقد عرف ربه". ما يجعل الجمال والجلال والكمال الإلهي منطويا في ذات هذا الموجود.

نحن سنحاول أن نكشف عن كاشفية هذا الموجود الإنساني للجمال الإلهي في كتابات مولانا جلال الدين الرومي البلخي، هذا العارف الذي لخص الوجود الإنساني في صورة لحن وجودي يغني كل الأسماء الإلهية في صورة جمالية تصور الحنين والحزن ومرات الفرح باللقاء لتسلية الإنسان في ابتعاده، وكأننا أمام ثنائية غير قابلة للجمع بين البعد والقرب والشوق والعشق.

لعل أهم كينونة محددة للوجود الإنساني هي كونه مؤلفا من ثنائية بين ظاهر وباطن، ظاهر يمثله بدنه وباطن تمثله نفسه أو روحه او عقله أو قلبه، طبعا مع اعتبار للتمايز بين هذه المفاهيم.

2- الفلسفة وثنائية النفس والبدن:

لا يكاد يختلف الفلاسفة المسلمون ـ وهم في ذلك يسيرون وفق نهج فلاسفة اليونان ـ في تحديد ماهية النفس، فهي كما يجمعون" كمال أول لجسم طبيعي آلي قابل للحياة" فالنفس مبدأ الحياة وهي التي لها الفعل بل هي فعلية أي موجود خرج عن مرتبة الجسمية بفعل التجرد، والنفس بالطبع مراتب أدناها مرتبة النفس النباتية وهي التي لها فعلية النمو والتغذي، ثم النفس الحيوانية وهي التي لها فعلية الإحساس والحركة، ثم النفس الناطقة وهي بتعريف الكندي "جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهي نور الباري. تختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى"[(1)]، وابن سينا يعرف النفس الناطقة كونها " كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختياري الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"[(2)].

النفس الناطقة لها قوة عاملة وقوة عالمة، وهذا التقسيم يحدد مبدأ ترقي النفس لأن تكوين النفس يتضمن القابلية للترقي، وهذا الترقي يحكمه التراتب ما بين القوة العملية للنفس والقوة النظرية، واحتكام ما هو عملي لما هو نظري، " فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية، على مقتضى آراء تخصها... والنظرية فهي القوة التي له بالقياس إلى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منه ويقبل عنه. وكأن للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن ويجب أن يكون هذا

(1) الكندي، نقلا عن: أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر، ط2، 1990، ص 229

(2) ابن سينا حسين أبو علي، كتاب النجاة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د. ط)، (د. ت)، ص 197.

الوجه غير قابل البتة أثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه"[1].

على أن غاية الترقي عند فلاسفة الإسلام عموما هو "صيرورة النفس عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني"، في التجرد والنظام بما يعني أن سعادة النفس تكمن في تشبهها بالمبادئ الكلية وعوالم التنور والتجرد. لذا فإن كمالها النظري يتم في التحقق بالحكمة النظرية التي بدورها تتحقق بمرتبة العقل المستفاد، وكمالها العملي يتم بالتحقق بالحكمة العملية، وهو الهداية والفناء في العقل الفعال.

وعند الصوفية أن النفس هي" الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحب والحركة الإرادية، وسماها الحكيم: الروح الحيوانية، وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة وبين البدن المشار إليها في القرآن بالشجرة الزيتونة الموصوفة بكونها مباركة لا شرقية ولا غربية لازدياد رتبة الإنسان فيه وبركته بها، ولكونها ليست من شرق عالم الأرواح المجردة ولا من غرب عالم الأجساد"[2]،بما يجعل النفس ذات حقيقة برزخية تتمتع بالوسطية بين المحايثة للبدن ومتطلباته وهنا تتجوهر بالماهية الحيوانية التي لها قوة الغضب والشهوة، وبين التجرد والاتصال بعالم المجردات، وهي كما يقول القاشاني النفس الناطقة أو القلب كما الشأن عند الحكماء، سيما حكماء الإسلام كابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم من المشائين ويضاف إليهم الإشراقيون.

اعتبر القاشاني النفس الناطقة هي القلب باعتباره جوهر اللطيفة الإنسانية وهو: "جوهر نوراني مجرد، يتوسط بين الروح والنفس، وهو الذي يتحقق به الإنسانية، ويسميه الحكيم: النفس الناطقة، والروح باطنه، والنفس الحيوانية مركبه وظاهره، المتوسط بينه وبين الجسد، كما مثله في القرآن بالزجاجة والكوكب الدري، والروح بالمصباح"[3].

لذلك فالصراع الذي تشهده النفس فإما أن ينتهي بها إلى الانجذاب إلى ترابية الجسد فتتسفل أو الانجذاب إلى علو الروح وسموها فرتقي وتسمو، هذه القوة أو الحالة الهيولانية للنفس تفترض مسلكا يساعد هذه اللطيفة لبلوغ كمالها المكتوب لها من جهة ذاتيتها، وجوهرها، وهذا الطريق هو المنعوت بالتربية الروحية.

---

(1) المصدر نفسه، ص ص 202 – 203.

(2) القاشاني عبد الرازق، اصطلاحات صوفية ويليه شرح الزلال، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص115.

(3) المرجع نفسه، ص 162.

مصطلح التربية الروحية عند الصوفية عموما يعني تهذيب النفس، وذلك بالتخلي عن جميع الصفات الأخلاقية المذمومة التي اكتسبتها بفعل إبايتها عن اتخاذ مسارها الطبيعي المغروس في جبلتها، وهي قبولها للكمال والتجرد، هذا التخلي قد يتزامن مع التحلي بالصفات الجميلة والفضائل الأخلاقية المحمودة شرعا وعقلا.

3-التصوف وثنائية الروح والجسد:

كثيرا ما يتهم الصوفية بإهمال الجسد من باب احتقارهم لما هو مادي وعنايتهم بكل ما هو روحاني، هذا الاتهام يعود إلى عدم الوقوف على دراسة عميقة لمباني المنظومة الصوفية، وهذا لا يعني أيضا أن الطروحات الصوفية تقر بثنائية الجسد والروح "مثلما حدث في الفلسفات الغربية، فمن أفلاطون إلى هايدغر، يتقدم الفكر دائما في ميدان للتعارض المستمر، تعارض الثنائية المتمثلة في الجسد والروح، والموضوع والذات. وخلافا لذلك، يريد الصوفية إنشاء انفتاح على بعد يتجاوز كل ثنائية. مستعيدين المظهر الشمولي للوعي الباطن"(1).

يهتم الرومي بتحديد البعد الوجودي لحقيقة الجسد لاهتمامه بالروح على أساس أنها مركز الأسرار الإلهية، كما أن الجسد هو البعد الظاهر من الإنسان والروح هي البعد الباطن منه، فكان الظاهر والباطن متعلق الرؤية العرفانية، لأن الأدوات المعرفية بحسب مستوى الرؤية. لكن لما كانت رؤية الباطن أشمل فهي تحتوي البعدين معا، فإنه لا مناص لمعرفة حقيقة الجسد دون الروح والوقوف عند حدود الظاهر. كما أنه لا يمكن تجاوز الجسد وإهماله معرفيا لعلاقته الوجودية مع الروح. بل معرفة الجسد مطلوبة لأنها تفك العديد من المجاهيل خاصة مع استحالة الإحاطة بمعرفة الروح التي عبرت عنها الآية الكريمة " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي "(2). هذا ما يتبين لنا من خلال الأبيات التالية:

"ظن كل امرئ أنه صار رفيقي لكنه لم يبحث من داخلي عن أسراري.

وليس سري ببعيد عن نواحي لكن العين والأذن قد حُرمتا هذا النور.

---

(1) ميروفيتش إيفادي فيتراي، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، إيران، ط1، سنة 2001، ص 190

(2) سورة الاسراء، الآية : 85

وليس الجسد مستورا عن الروح ولا الروح مستورة عن الجسد لكن أحدا لم يؤذن له بمعاينة الروح."[1]

تنحصر قيمة الجسد حسب الرومي لاحتوائه الروح التي يستحيل إدراكها في هذه النشأة حيث تقتضي ظهور الجسد وكمون الروح، فالجسد هو النسخة الظاهرة من الذات الإنسانية، وهو لم يكتسب خاصية الظهور بما هو ظاهر بالأصالة وبالفعل، وإنما بما هو مقارن بالروح الباطن فيه، فيكتسب خصائصها، وقد وضح الرومي هذه العلاقة عندما قال: "ذلك لأن الصورة أيضا لها اعتبار عظيم، ويمكن اعتبارها وأهميتها في حقيقة أنها مشاركة للجوهر. ومثلما لا يظهر الشيء إذا لم يكن له لب، لا يظهر أيضا إذا لم يكن له قشر. فإذا وضعت بذرة في التراب دون قشرها، فإنها لا تنبت، أما إذا دفنتها في التراب بقشرتها فإنها تنبت، وتغدو شجرة عظيمة. ومن هذه الوجهة يكون الجسد أيضا أصلا عظيما وضروريا، ومن دونه يخفق العمل ولا يحصل المقصود"[2]، وهكذا يرتبط القصد من الإيجاد بهذه النسخة الجسدية الظاهرة من الإنسان "التي ستكون المعبر الوجودي عند كل أفراد الوجود الحادث وستحمل في اكتمالها الأخير بظهور الإنسان، سر تاريخية العالم بما هو الوجود الحادث المقابل للوجود القديم"[3].

تزداد قيمة هذا الجسد الترابي لما تطوى فيه من حقائق الروح العلوية فتنكشف له حقيقته الوجودية التي لا تنفك عن الوجود المنبسط. مما يجعل الإنسان في بعده الروحاني والجسدي ذا أهمية وجودية، وهو ما يفسر سجود الملائكة –وهي المخلوقات النورانية– بعدما أطلعها الله على حقيقة الأسماء المودعة في آدم، فكان التراب له أهمية لإقراره بموجده فالقرب الإلهي رفعه من محل الخسة إلى محل السجود. يقول الرومي:

"ولو أصبح كف من التراب مسرعا إليه لطأطأت الأفلاك رؤوسها أمامه.

وتراب آدم عند ما صار مسرعا إلى الحق سجدت أمام ترابه الملائكة.

والسماء انشقت من أي شيء في النهاية من عين واحدة فتحها مخلوق من تراب.

والتراب من ثقله يترسب تحت الماء فانظر إلى تراب يجاوز العرش من سرعته.

---

(1) الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، تر: إبراهيم دسوقي شتا، ص 36

(2) الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 51

(3) الشبلي سعيد، الإنسان بين القرآن والعرفان، ص125

واعلم إذن أن تلك اللطافة ليست من الماء وأنها ليست سوى عطاء المبدع الوهاب [1].

يتحدث الرومي عن نورانية الجسد التي تتحقق بنورانية الروح، لكن استمرار نورانية الجسد مشروطة بتطهير القلب من تعلقات النشأة الدنيوية. لذلك فالمشكلة ليست في ترابية الجسد وإنما في انجذاب الإنسان إلى عالم الطبيعة.

يقول الرومي:

"هذا وإن كان الجسد منزلا للحسد فإن الله سبحانه وتعالى يطهره جيدا.

فالآية الكريمة طهرا بيتي بيان عن الطهر فهو أي الجسد كنز للنور طلسمه التراب.

وعندما ينصب حسدك على من لا حسد عنده تلحق من جرائه بالجسد ألوان السواد."[2]

لسلامة المدارك يتحتم على الإنسان أن يبتعد عن غواية الأطماع التي يعتبرها الرومي حالة وهمية سرابية تحول دون صفاء المرآة التي يشترطها للوصول إلى التحقق بالرؤية، ويبدو أن الرومي يعمم المسألة على جميع أنماط الرؤى الحسية منها والعقلية التي تحتاج هي الأخرى إلى الصفاء. لأن سلامة الرؤيتين هي مقدمة ضرورية للوصول إلى الرؤية القلبية وهي مطلب العرفاء، لأن الدخول في السير الصوفي مشروط بتمامية العقل وسلامة الحس، وبهذا الاعتبار، فالصوفية لا يتبنون موقفا سلبيا من العقل والحس. بل على العكس تماما فإنهم يحرصون على تفعيل هاتين الملكتين حسب المهمة المعرفية المنوطة بهما بشرط التحرر من النزعات المادية.

4-قوى النفس وصراع وتجاذب المادة والتجرد:

يحصي علماء التربية الروحية والسلوك الصوفي قوى النفس في ثلاثة أقسام هي: "الوهمية"، " الغضبية"، "الشهوانية"، لكل واحدة من هذه القوى منافع كثيرة لأجل حفظ النوع والشخص وإعمار الدنيا والآخرة. هذه القوى الثلاث هي منبع جميع الملكات الحسنة والسيئة.

قد ميز الله سبحانه وتعالى الإنسان عن جميع المخلوقات بحسن التقويم وجودة المنظر، كذلك فإن له صورة وهيئة وشكلا ملكوتيا غيبيا، وهذه الصورة تابعة لملكات النفس والخلقة الباطنية. وفي عالم ما بعد الموت إذا كانت خلقة الإنسان في الباطن الملكة والسريرة إنسانية، تكون الصورة الملكوتية

(1) الرومي جلال الدين، المثنوي، ج2، تر: إبراهيم دسوقي شتا، ص 147

(2) المصدر نفسه، ج1، ص75

له صورة إنسانية أيضا، وأما إذا لم تكن ملكاته ملكات إنسانية، فصورته تكون غير إنسانية أيضا، وهي تابعة لتلك السريرة والملكة التي كانت عليها في الحياة الدنيوية. أما إذا كانت خلقة الإنسان في الباطن الملكة والسريرة بهيمية في حياته الدنيوية، فإن الصورة الملكوتية له صورة البهيمة في دار التجرد والنشأة الأخروية، وقد ذكر القرآن الكريم هذا التشكل الأخلاقي وانعكاسه باطنا وملكوتيا في دار التجرد الأخروي في قوله تعالى: ﴿ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالْأَنْعَام بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾.[1]

تعتبر النفس ساحة المعركة بين إرادة الشر وإرادة الخير بالمصطلح الفلسفي، أما بالمصطلح القرآني بين النزوع إلى الفجور والنزوع إلى التقوى، فالحالة المهيمنة على النفس هي التي تحدد مصيرها، ففي حالة انتصار الشر والشيطان واستحواذه على قوى هذه النفس من "وهمية"، و" غضبية"، و"شهوانية"، ستتحرك هذه الذات إلى كل سفاسف الأخلاق من عجلة وعنف وفساد وتخريب يلحقها أصالة وينعكس على الواقع الذي تعيش فيه هذه النفس في الدنيا، ففي هذه الحالة المطلوب هو العمل على تهذيب هذه النفس وترويضها وتوجيه قواها لما يحقق سعادتها الدنياوية والأخروية، لأن هذه القوى لم تخلق لتستأصل وإنما لتهذب لتسعد، لا لتشقى، وما السعادة إلا حالة السلام الباطني الذي يترجم في الظاهر في ممارسات سلمية مع الذات في سيرها الطبيعي نحو التكامل ومع الآخر في نفعها وعمارتها للأرض. وإذا عمت هذه الحالة مجموعة من الذوات سيتحقق الإعمار لهذا الكون ويتحقق المفهوم القرآني المتمثل في الخلافة وعبر عنه كذلك بالعمارة، وقد ذكر القرآن هذا البناء في قوله تعالى:﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]. يرتفع العنف آليا وعلى حسب نشاطها ينتشر السلم ويتحول إلى حالة طبيعية، تحاصر مظاهر العنف، وحتى وإن ظهر العنف يصبح نشازا سريعا ما يلفظ ولا يجد من يحضنه وينميه. وهذا كله متوقف على المحافظة على مشروع التربية الروحية في المجتمع البشري خاصة المجتمعات الإسلامية. وهذا يكون بضبطها قرآنيا بالوقوف على حقيقة كل من الروح والنفس وطبيعة العلاقة بينهما، وعلاقة كل ذلك بالبدن باعتباره مظهر هذه النفس.

5-حنين الروح:

يترجم مولانا جلال الدين الرومي حقيقة الروح الإنسانية ـ لنقل اللطيفة الإنسانية بما سبق بيانه في الاصطلاح الصوفي وحتى الحكمي ـ باعتبار وجودها الأرضي وتعلقها بالبدن الطبيعي أنه

(1) سورة الفرقان، الآية:44

(2) سورة البقرة، الآية: 30.

أنين دائم وهذا الأنين يترجم مدى حنينه لموطنه الأصلي وهو الأصل الإلهي ولا يمكن أن يجد هذا الروح سلامه الحقيقي إلا بالتوجه الدائم لمبدئه تعالى، يقول الرومي:

"استمع إلى هذا الناي يأخذ في الشكاية ومن الفرقات يمضي في الحكاية.

مذ أن كان من الغاب اقتلاعي ضج الرجال والنساء في صوت إلتياعي.

أبتغي صدرا يمزقه الفراق كي أبث شرح آلام الاشتياق.

كل من يبقى بعيدا عن أصوله لا يزال يروم أيام وصاله.

نائحا صرت على كل شهود وقرينا للشقي وللسعيد."[1]

اشتهر الرومي بأغنية الناي التي تحتوي الإشارات الدقيقة لكل طروحاته العرفانية، حيث جاءت مفصلة في المثنوي، فكان حنين الناي محورا لمنظومته الكبرى، "وأغنية الناي في مطلع المثنوي مرتبطة بالقصة القرآنية للخلق إذ يقول تعالى في شأن آدم (عليه السلام): ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[2] تحدثت الباحثة الألمانية المتخصصة في فكر الرومي، السيدة أنّاماري شميل عن هذه المسألة معتبرة الناي ترجمان الحقيقة الإنسانية: "الإنسان هو الناي الذي يتكلم عندما تلامسه نفخة المعشوق الإلهي "[3].

تعتبر النفخة الروحية البعد الوجودي الذي يؤطر حركة الإنسان في هذه النشأة، من هذا المنطلق كان للإنسان قيمة وجودية، فهذه النفخة ذات الأصل الإلهي التي انفرد بها دون باقي الموجودات جعلت الإنسان إسطرلاب الحق، "ولكن لابد من منجِّم لمعرفة الإسطرلاب. وإذا امتلك بائع الخضر أو البقال الإسطرلاب، فماذا يستفيد منه؟ وبذلك الإسطرلاب ماذا سيعرف عن أحوال الأفلاك ودورانها وعن الأبراج، وتأثيراتها وعبورها، إلى غير ذلك؟ لكن الإسطرلاب في يدي المنجم عظيم الفائدة، ذاك لأن (من عرف نفسه فقد عرف ربه)"[4].

---

(1) الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، تر: إبراهيم دسوقي شتا، قونية الثقافي، قونية، تركيا، دون ط، سنة 2006، ص36

(2) سورة الحجر، الآية: 29

(3) أنيماري شيمل، الشمس المنتصرة، تر: عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، إيران، ط1، 2001 ص32

(4) الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، سنة 2002، ص39

من هذا المنطلق يجب على الإنسان أن يتعمق في فهم أسرار ذاته، لاستكشاف الحقيقة البسيطة المختفية فيها لتجلياتها في هذا السير الملكوتي. هذه الحقيقة التي عبر عنها الرومي في الأبيات التالية:

"أنت في القيمة أسمى من العالمين كليهما

فماذا يمكن أن أفعل إذا كنت لا تعرف قدرك؟

لا تبع نفسك رخيصا، وأنت نفيس جدا في عيني الحق"[1].

6-السير داخل الذات الإنسانية:

يتم التحقق بالسر الوجودي للإنسان عند الرومي برفع الحجب الظلمانية التي من شأنها أن تحول دون التعرف على القوة الكامنة في داخله، "فالإنسان شيء عظيم، فيه مكتوب كل شيء، ولكن الحجب والظلمات لا تسمح له بأن يقرأ العلم الموجود في داخله. والحجب والظلمات هي هذه المشاغل المختلفة والتدابير الدنيوية المختلفة والرغبات المختلفة".[2]

يشير الرومي أن العظمة التي تجلت في الإنسان تبقى تدفع بثقلها رغم كثافة الحجب الظلمانية التي هي من خواص هذه النشأة، فقد استطاع الإنسان حسب الرومي أن يحقق انجازات علمية ومعرفية وهو داخل هذه الحجب فما بالك إذا تحرر منها، وهذا ما عبر عنه حينما قال: "وبرغم أنه غارق في الظلمات ومحجوب بالستائر يستطيع أن يقرأ شيئا ويستنبط منه. تأمل عندما تزال هذه الظلمات والحجب أي طراز من المستنبطين سيكون، وأي علوم سيكتشف في داخله بعد ذلك كله، كل هذه الحرف، من خياطة وبناء ونجارة وصياغة وعلم ونجوم وطب وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى من حرف الإنسان، انكشف من داخل الإنسان، ولم تنكشف من الحجر والطين اليابس"[3]. لكن بقاء الإنسان محتجبا عن مشاهدة جمال الأزل ومعاينة النور الأول، هذا الاحتجاب سينعكس على عدم رؤية الجمال المتجلي فيه لأنها رؤية جمالية واحدة التي هي عنوان لوظيفته الوجودية. هذه الوظيفة هي التي عرضت عليه لما كان في عالم " أَلَسْتُ"، الذي تعكسه إشارة الآية الكريمة التي تحدثت عن هذا الموطن الذي كان الإنسان فيه شاهدا على ربوبية الله في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن

(1) المصدر نفسه، ص47

(2) الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص، ص،90،91

(3) المصدر نفسه، ص91

﴿ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا﴾[1]. يحرص الرومي كباقي الصوفية على تبيان العهد الذي تم بين الإنسان وخالقه قبل نزوله إلى النشأة الدنيوية التي فيها يتم اختبار صدق العهد على مستوى كل إنسان بشهود وحدانية الخالق أو التنكر لذلك، يعمل الرومي على التذكير بهذه القضية في الأبيات التالية:

"إننا مقيمون في دهليز قاضي القضاة من أجل قضية ألست وبلى.

فإذا كنا قد قلنا له بلى على سبيل الامتحان فأقوالنا وأفعالنا شهود وبيان

وإلا فلأي شيء نستسلم في دهليز قاضي القضاة أليس لأننا جئنا هنا من أجل الشهادة.

فحتى متى تظل محبوسا في دهليز قاضي القضاة أيها الشاهد هيا قدم شهادتك عند انبلاج الصبح"[2].

يبسط الرومي على الإنسان قيامه بالشهادة للخروج من ظلمانية الدهليز إلى نورانية الوجود، وهو ما يجعله يتحقق بالرؤية الجمالية للوجود، وبسر الشهادة سيظهر في التمتع بالجمال الإلهي الذي سيشهده ولا شهود لغيره لأنه أصلا غير موجود، وهذا معنى السعادة التي حصرت في الشهادة التي يؤكد عليها الرومي في الأبيات التالية:

"ولقد دعيت إلى هنا لكي تعطي هذه الشهادة ولا تبدي عتوا واستكبارا.

ومن عنادك قبعت في هذا المضيق وقد عقدت يدك وضممت شفتيك.

وما لم تؤد الشهادة أيها الشهيد متى تكتب لك النجاة من هذا الدهليز.

إنه عمل لا يستغرق سوى لحظة قم به وانطلق ولا تجعل العمل اليسير صعبا على نفسك.

وأدِّ هذه الأمانة سواءً في مائة عام أو في لحظة واحدة وهي أنجُ بنفسك"[3].

فالإنسان مخلوق لأجل الله ومصنوع لذاته المقدسة، فقد ورد في القرآن الكريم ما يعبر عن الغاية من إيجاد الإنسان في الآية الكريمة: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾[1]. ويقول الله عز وجل: ﴿وَأَنَا

(1) سورة الأعراف، الآية: 172.

(2) المصدر نفسه، ص 61

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، 61

اخْتَرْتُكَ﴾(2). لما وقع الاختيار على الإنسان من بين الموجودات للقيام بوظيفة العبودية، فإن استغراق الإنسان في الحجب الظلمانية تؤثر على رتبته في عالم الإيجاد، وذلك لأن الإنسان مجمع التعيّنات وجامع الموجودات فهو أحجب الموجودات عن الحق تعالى. ولعله إلى هذا المعنى تشير الآية الكريمة :﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾(3). مع هذا تبقى للإنسان إمكانية اختراق هذه الحجب، بسبب تلك النفخة الإلهية التي يشدها الحنين إلى العودة للوطن الأصلي. تبقى "القضية المحورية في حياة الصوفي هي حرية الروح. وقد قال الشاعر الفارسي العظيم المتصوف جلال الدين الرومي. الروح في الأرض أسيرة الظلمة وهي تبقى كذلك طالما أنها تعيش على الأرض. سواء أدرك الإنسان ذلك أم لم يدرك. ففي كل واحد منا تعيش الروح حنينا قويا يتجلى في سعيها إلى الانطلاق من الأسر وكسر الأغلال التي تقيدها، وكاستجابة على هكذا ثورة يجب أن يكون اكتساب الروحانية".(4)

يتطلب التحقق بسر النفخة الإلهية فهم حقيقة كل من ثنائية الروح والجسد، وفك رموز هذه المعادلة الإيجادية هو معنى التحقق برؤية جمالية للوجود.

7-الحنين المعكوس أو اغتراب الروح:

يتجاذب الإنسان البعدين المعنوي والمادي، فبينما تشتاق الروح إلى أصلها، فتسعى إلى العروج إلى العالم العلوي. نجد أن الانجذاب إلى العالم الطبيعي أو ما يطلق عليه الرومي بالتسفل، وهو حالة الدناءة التي يتعرض لها الإنسان لبعده عن شهود الجمال الإلهي.

"فالروح تحملك صوب الفلك الأعلى، وصرت أنت إلى الماء والطين في الأسفلين.

ومسخت نفسك من هذا التسفل من ذلك الوجود الذي أزرى بالعقول."(5)

تنطبق صفة التسفل عند الرومي على عشاق النفس وطلاب الدنيا، فهؤلاء ينفي عنهم أي جمالية بل صار القبح صفتهم الأصيلة. لذلك يرفضون رؤية وجوههم على حقيقتها في مرآة من تحقق بالجمال. الوصول إلى هذه الحالة سببها نوع الإدراك مما يعني بعدهم عن الرؤية الجمالية في الوجود،"

---

(1) سورة طه، الآية: 40.

(2) سورة طه، الآية: 13.

(3) سورة التين، الآية: 05.

(4) خان عنايت، تعاليم المتصوفة، دار الفرقد، دمشق، سورية، ط 2، سنة 2008، ص 20.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص 83.

وهكذا استولى عشق ذلك اللون والرائحة والمحادثة على منافذ إدراكه وفهمه على نحو لا ينفذ فيه رأس إبرة من النصح، بل يعد الناصح عدوا، ذلك أن الزنجي هو دائما عدو للمرآة. والنصاح والوعاظ مرايا أو أصحاب مرايا. أما عشاق النفس وطلاب الدنيا فهم قباح الوجوه، لهم وجوه الزنوج[1]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُم مِّنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾[2].

يُكَذِّب الإنسان وجود جمال آخر غير ما تدركه حواسه عندما لا يستطيع الخروج من قيد الحس. فالاكتفاء بالرؤية الحسية رغم قصورها يعود إلى انقياد الجسد إلى هيمنة النفس المدعية للوجود فلا يستطيع هذا الإنسان أن يرى خارج مجال الحس، لأن الانشداد إلى المادي لا يعتمد إلا على وسائل الإدراك الحسية، ولما كان البعد الروحي جوهر الوجود الإنساني، فإن التطلع إلى رؤية متعالية تفرضها الضرورة المعرفية الكامنة في فضول الإنسان الذي يحفزه للوصول إلى معرفة حقيقته. لذلك فالخروج من رؤية الحس إلى رؤية المعنى هو الذي يتبناه الرومي لأن الرؤية الثانية تحتوي الأدنى منها بالضرورة. واكتفاء الإنسان بالمعرفة الحسية على ضرورتها هو مانع للوصول إلى معرفة عرفانية. الرؤية الشهودية القلبية مستغنية استغناء تام عن الرؤية الحسية، وهي لا تفقد الإدراك الحسي في المجال المنوط بهذا الإدراك.

"وضعوا القطن في آذان الحس الدنية وأزيلوا سد الحس من أمام أبصاركم.

إن أذن الرأس بمثابة القطنة في أذن السر وما لم تُصم أذن الحس يبقى ذلك الباطن أصم.

فكونوا بلا حس ولا فكر ولا أذن حتى تسمعوا نداء ارجعي"[3]، في إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ۝ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[4].

يشير الرومي أن التحقق بالرؤية هو وحده الكفيل بتحرير هذا الإنسان من القيود الكونية الزائلة، فهي تشكل مانعا حقيقيا لوصول الصوفي إلى حالة السكر، "والسكر هو غيبة بوارد قوي...

---

(1) الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 29

(2) سورة القصص، الآية: 42

(3) الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 85

(4) سورة الفجر، الآية: 27– 28.

إذا كوشف[المريد]بنعت الجمال.[1] فهو حالة دهش للجمال الإلهي الذي يتجلى فجأة فيذهل العقل ويغيب. حرمان الصوفي من هذه المتعة الجمالية يكون بسبب الحرص الناشئ من التعلق بما هو زائل، وبالتالي لا تجتمع الرؤيتان، لأن محل التعلق واحد وهو القلب فلا يكون له إلا وجهة واحدة.

"وكل من صار ذا نصيب من الرؤية تكون هذه الدنيا في نظره كالميتة.

كن ذلك الصوفي كان بعيدا عن السكر فلا جرم أنه من الحرص كان أعشى.

ومن أصابه دوار الحرص يسمع مائة حكاية ولا نقطة واحدة تدخل في أذن الحرص".[2]

يؤكد الرومي على خطورة التعلق القلبي بالنشأة الدنيوية لأن ظاهرها غير باطنها مما يصعب الوصول إلى امتلاك رؤية واضحة تعكس الحقائق كماهي، وهذا لن يكون حسب العرف الصوفي إلا بالتحقق بنورانية الباطن عند شهود الجمال الإلهي. هذا الشهود لن يتحقق مادام الإنسان متعلقا بقبح الدنيا الذي يحول دون التحقق برؤية الجميل، وقد بين الرومي ذلك عندما قال: "عزيزي.لا قدر الله أن يكون من نصيبك هذا السواد وهذه من عشق الدنيا الفانية المكارة الغدارة ذات الوجهين جاعلة عجوزها المشتعلة الرأس شيبا شابة، فيصير لونها القبيح طبيعة لك، فيغدو عدوا للمرآة الإلهية، وتستحكم فيك صفة الخفاشية وعداوة الشمس، تصير عدوا للشمس"[3].

يفسر الرومي سبب العداوة للمرآة الإلهية إلى هيمنة الحجب الظلمانية. منشأ هذه الحجب يعود إلى ما يطلق عليه الرومي بصنمية النفس. والذي يعني ادعاءها للربوبية فيبتعد صاحبها عن الرؤية التوحيدية، فينسب للعدم وجودا لأن النفس من حيث هي عدم محض لذلك ينعت الرومي صنم النفس بأم الأصنام في الأبيات التالية:

"وإن صنم نفوسكم يعد أم الأصنام فالصنم حية لكن صنم النفس تنين.

والنفس حديد وحجر والصنم شرر والشرر ينطفئ من الماء.

(1) القاشاني عبد رزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة2004، ص 253

(2) الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 2، تر: إبراهيم دسوقي شتا، ص 71

(3)المصدر نفسه، ص 32

ومتى يسكن الحديد والحجر من الماء ومتى يكون الإنسان آمنا منهما"[1].

تكمن خطورة هذه الرؤية اللاتوحيدية حسب الرومي في عنصر المخادعة الذي ترتكز عليه حقيقة النفس مما يجعل صاحب هذه الرؤية ينغلق على الجمال الذي هو مطلب وجودي لأن به يعيش النورانية بدل الظلمانية. مما دفع بالرومي للتنبيه لهذه الخطورة في الأبيات التالية:

"فالنفس تمسك بالمصحف والمسبحة في يمينها لكنها تخفي السيف والخنجر في كمها.

فلا تصدق مصحفها ورياءها ولا تجعل نفسك نجيا وقرينا لها.

إنها تصحبك حتى الحوض بحجة الوضوء لكنها تلقي بك إلي قاعه.

إن العقل نوراني وطالب مجد فكيف تكون النفس الظلمانية غالبة علي عليه"[2].

إن حجاب رؤية النفس وعبادتها لأضخم الحجب وأظلمها، وخرق هذا الحجاب أصعب من خرق جميع الحجب، وفي نفس الحال مقدمة له بل وخرق هذا الحجاب هو مفتاح مفاتيح الغيب والشهادة وباب أبواب العروج إلى كمال الروحانية، وما دام الإنسان قاصرا على النظر إلى نفسه وكماله المتوهم وجماله الموهوم، فهو محجوب ومهجور من الجمال المطلق والكمال الصرف والخروج من هذا المنزل هو أول شرط للسلوك إلى الله بل هو الميزان في حقانية الرياضة وبطلانها.

تقترن الشهوة والهوى بصنمية النفس في تكثيف الحجب الظلمانية، في هذه الحالة لا يمكن الحديث عن الرؤية التي يتطلع إليها الرومي، فكأن العالم النوراني لا يلتقي مع العالم الظلماني. لأن الحقيقة واحدة لا تقبل التعدد تحت أي شكل من الأشكال، ولذلك "عندما تتلفف مرة أخرى بحكم الهوى والشهوة، تتلفف هي بالحجاب أيضا. تقول أنت: يا عروس المعنى، يا مطلوب العالم، يا صورة الغيب، أيها الكمال الخلو من العيب، يا مظهر الجمال، لم تلفعت بالحجاب من جديد ـ فتجيب: لأنك تلفعت بحجاب الهوى والشهوة"[3].

يتحدث الرومي عن ازدواجية الرؤية حين يتحكم الغضب والشهوة في المملكة الإنسانية في الأبيات التالية:

---

(1)المصدر نفسه، ج 1، ص 101

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 226

(3) الرومي جلال الدين، المجالس السبعة، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة2004. ص 24

"فالغضب والشهوة يجعلان المرء أحول ويحولان الروح عن طريق الاستقامة."[1]

يرفض الرومي أن يرى في الوجود إثنينية في أي مستوى من المستويات الاعتقادية والشعورية والفعلية، فلا وجود للوهم مع الحقيقة. بل إن كل إنسان له إمكانية الحصول على رؤية واحدة تتحدد بحسب القرب أو البعد من الحق، فإما أن يكون هو المهيمن عز وجل على الرؤية تجليا، أو تكون الأوهام هي متحكمة في مداركه تجافيا عنه سبحانه وتعالى، وهذا هو النوع الثاني من الرؤية التي يرفضها الرومي لأنها مكدرة لصفو الباطن وتمارس الضغط عليه، مما يعنى أن الإنسان يشهد صراعا من أجل الوصول إلى رؤية توحيدية. ويبين الرومي أن هشاشة مرتكزات أي رؤية يدفع إلى هيمنة الرؤية المقابلة لها. يقول:" في دكان وجودك مادام زجاج طاعتك وشوقك وذوقك موجودا مع قصار هواك وشهواتك، فإنه في كل عشرة أيام يصنع الزجاج في هذا الدكان زجاجات الطاعة، فيضرب القصار بعصاه، فيهتز الدكان، فيكسر الزجاج بعضه بعضا.[2] ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾[3]

يسقط الإنسان في العبثية عندما يضيع الارتباط بأصله، فتغيب الحيوية من وجدانه، ويحرص الرومي من منظوره العرفاني على تبيان أهمية الشوق لانتعاش الوجدان، فيقول:

"عزيزي، إن تاجك هو ذوقك، ووجدك، وتحرقك. إذا منك صرت ذابلا باردا، مال تاجك"[4].

تتنازع الإنسان جذبات إلى عالم الطبيعة هي الدافع لأي تعلق ظلماني وجذبات إلى العالم الإلهي هي الدافع إلى العالم النوراني، ومحل التعلق هو القلب مما يجعل الاستحواذ عليه مرتكز القوة لأية رؤية. يعتبر القلب الحضرة الجامعة في العرف الصوفي، لذلك ينبه الرومي إلى الضغوطات التي يتعرض لها بحكم وجوده في دار الامتحان، فيقول:

"وهناك أربعة أوصاف ضاغطة على قلوب البشر والعقل قد صار مصلوبا على هذه الأربعة.

إنك خليلُ زمانك يا ساطع الذكاء فاقتل هذه الطيور الأربعة قاطعة الطريق.

---

(1) الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 5، تر: إبراهيم دسوقي شتا، ص 66

(2) المصدر نفسه، ص 25

(3) سورة الحجرات، الآية:02

(4) المصدر نفسه، ص 25

ذلك أن كل طائر منها وكأنه الغراب يقوم بسلب العقل واختطافه من العقلاء.

وإن ذبح هذه الأوصاف الأربعة في الجسد كطيور الخليل يعطي الروح نحو الارتقاء السبيل.

فيا أيها الخليل من أجل الخلاص من خيرها وشرها قم بذبحها حتى تزال السدود من أمام قدمك"[1].

تعمل ربوبية النفس بملكاتها الأربعة من حرص، وشهوة، وجاه، وأمنية على تسخير الجسد لرغباتها فتخضع كينونة الإنسان لهيمنتها رغم أنها جزء وهو الكل، وقد اقترن عدم تحرر الروح باستحكام هذه الأوصاف على القلب فتصير هي مضمون الرؤية التي توجه هذا الإنسان في الاتجاه المنافي لحقيقته الوجودية.

"إنك كل وكلها أجزاء منك أطلقها فإن قدمك مشدودة إلى أقدامها.

وعالم الروح في عذاب منك وفارس واحد يكون ظهيرا لمائة جندي.

8-المسار الحقيقي للإنسان:

ذلك أن هذا الجسد قد أصبح موطنا للخصال الأربعة وصارت أسماؤها لطيور الأربعة الباحثة عن الفتنة"[2].

يبين الرومي أن استحقاق الإنسان لمقام خليفة الحق شرطه طهارة القلب من الأغيار. النفس في ادعائها للربوبية تسخر كل الملكات لتعزيز تسلطها على كينونة الإنسان فتتغير خصائصها في مجال الفعل الإنساني من دائرة الفضيلة إلى دائرة الرذيلة، وهي على كثرتها يحصرها الرومي في أربعة كليات أخلاقية لأنها أصل لكل الرذائل، فكان الحرص والشهوة والجاه والأمنية صفات تتعارض مع حقيقة التوحيد لأنها تعزز ربوبية النفس، فالحرص معناه التشكيك بالجود الإلهي. أما الشهوة فهي تأسر العقل الذي يعتبر مصدرا للنور مما يعني إعاقة الإنسان من الوصول إلى مستوى من الرؤية (توحيد العامة)، وطلب الجاه معناه الاعتماد والتوجه للخلق بدل الحق فيصير الخلق حجابا لرؤية الوجود الحق، والأمنية توهم أن تحقق أي أمر في أي نشأة، كان بدون سند واقعي من الغيب كان أو الشهادة. تشكل الصفات الأربعة مانعا للوصال الذي من لوازمه التحرر من أي قيد، فالتخلص منها هو

(1)المصدر نفسه، ج 5، ص 49

(2) المصدر نفسه، ص 50

مدخل لحرية الإنسان التي تعد شرطا أساسيا لحصول رؤية جمالية للوجود الحق. مما يجعل الرومي يدعو إليه في الأبيات التالية:

"وما دمت أميرا على كل القلوب السوية فأنت خليفة الحق في هذا العصر.

فاقطع إذن رؤوس هذه الطيور الأربعة واجعل العمر العابر سرمديا.

إنها البط والطاووس والغراب والديك إنها مثال على هذه الخصال الأربعة في النفوس.

فالبط هو الحرص والديك هو الشهوة والجاه كالطاووس والغراب هو الأمنية"(1).

تعد هذه الصفات من حيث الحقيقة الوجودية خصائص أوجدت في الذات الإنسانية لتحقيق غايات، فهي تتضمن النزوع نحو الاستمرار والبقاء من أجل ضمان التوازن للصفات البشرية بما يتناسب مع حقيقة النشأة الدنيوية، فالحرص يستعمل كدلالة على رذيلة نفسية لكن حقيقته الوجودية التي تعمل النفس على تغييبها ما هو إلا نزوع الإنسان إلى الاقتصاد والتدبير ليحافظ على مقدراته حتى لا يتم إهدار مجهوداته وتسخر لخدمة الإنسانية ككل عبر امتدادات سيرورتها، والعمل ذاته تقوم به النفس للاستحواذ على باقي الصفات. فالشهوة رمز للتكاثر، يضمن بقاء النوع الإنساني ولا يخرج عن هذا الإطار. أما الجاه فهو تعبير عن النزوع الفطري للاجتماع البشري فهو ترجمة لطلب القوة، وما الأمنية إلا تعبير عن نزوع الإنسان لتحقيق آماله المعرفية والتطلع إلى بلوغ حالة الكمال. فهي صفات تضفي الجمالية على الغاية الإيجادية للإنسان، وما القبح فيها إلا عرضي بسبب تفعيلها في دائرة النفس الوهمية، لما كان الإنسان يعيش التنازع الدائم بين مختلف الأضداد فإن إرادته الحرة لها إمكانية رفع القبح عن تلك الصفات وإعادة خلقها من جديد لتنسجم مع الغاية الجمالية من حياة الإنسان ككل.

"وإذا كنت تريد الحياة الأبدية للخلق فاقطع رؤوس هذه الطيور الأربعة المشؤومة السيئة.

ثم أحيها بعد ذلك نشأة جديدة نشأة لا يكون منها بعدها ضرر.

وهذه الطيور الأربعة المعنوية قاطعة الطريق قد اتخذت لها في قلوب الخلق موطنا"(2)

يشترط الرومي للتحقق بمعنى التوحيد أن تقطع وشائج التعلق بكل ما هو دنيوي، ويقدم الرومي في هذا الصدد قراءة لمعنى التكبير الذي يعني الإقرار بوحدانية الخالق الذي يتم فيها ذبح

(1) المصدر نفسه، ج 5، ص 51

(2) المصدر نفسه، ص 50

الخصال النفسية التي تأسر الجسد، فيكون تحت تصرفها بدل من أن ينسجم مع حقيقته الوجودية فلا يكدر صفو الروح التي حصرت مهمتها الأزلية في السير نحو المطلق من أجل كمالها فلم تخلق من أجل الانكفاء الذي يحدث بسبب هيمنة النفس على الجسد.

"وعندما كبروا خرجوا من الدنيا كأنهم الأضحيات.

وهذا هو معني التكبير أيها الإمام معناه يا إلهي لقد صرنا فداء لك.

إنك تكبر عندما تذبح وهكذا يجب عند ذبح النفس الجديرة بالذبح.

إن الجسد كإسماعيل والروح كالخليل وقد كبرت الروح على الجسم النبيل.

لقد ذبحت الشهوات والحرص في الجسد وصار بالبسملة كالطائر الذبيح من الصلاة". [1]

تعمل القواطع النفسية على عزل الجسد عن الروح بشده إلى ترابيته لخلق التعارض بين مطالب الجسد المادية ومطالب الروح المعنوية، فتنحصر الغاية من الإيجاد في اختصار الإنسان في بعده المادي مما يتناسب مع المرتبة الحيوانية إن لم نقل أنه يخرج من حد البهيمية إلى مرتبة أدنى من ذلك أكثر من المرتبة الإنسانية التي يصل إليها باهتمامه ببعديه الجسدي والروحي كل حسب ضرورته الوجودية، ومنطقيا أن تكون الروح أكثر ضرورة من الجسد بل الجسد أحد آلياتها للظهور في هذه النشأة كما أشرنا سابقا. لذلك فكل اهتمام لا يخرج عن ترقية الروح بما في ذلك الاهتمام بالجسد، وترقية الروح تتم بالانشداد إلى النور الإلهي الذي ينعته الرومي بالقوت الأصلي وهو ما يتعارف عليه بين الصوفية بقوت القلوب.

"والقوت الأصلي للبشر هو نور الله ولا يليق به قوت الحيوان.

لكن من العلة سقط القلب بحيث يأكل ليل نهار من هذا الطين.

وأين أصفر الوجه ضعيف القدم خفيف القلب من غذاء وَالسَّماءِ ذاتِ الْحُبُكِ.

إنه غذاء خواص الدولة وأكله يكون بلا حلق ولا آلة" [2].

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 194

(2)المصدر نفسه، ج 2، ص 108

يتوصل الرومي إلى ضبط معادلة بين استغراق الجسد في الماديات وعدم ترقية الروح، فكل استزادة في الجسد هي تطويق لسير الروح نحو الكمال، وقد اشترطت الصوفية على المريد في بداية السير الرياضة السلوكية لقطع وشائج التعلق بما هو مادي ليس لخلق التوازن بين الروح والجسد، وإنما لهيمنة الروح لتتجلى كل حقائقها الكامنة، وينسجم الجسد مع حقيقته فلا يكون مضادا للروح. لأن الحقيقة التي تجمع الروح والجسد هي التناغم والانسجام لا التضاد والصراع.

"وعند ما يكون الجسد ذا زاد منه ليل نهار فإن أغصان الروح تكون متساقطة الأوراق في الخريف.

وزاد الجسد نقص في زاد الروح فعليك أن تقلل منه سريعا وتزيد في زاد الروح.

وأَقْرَضُوا اَللهَّ تعنى أقرض الروح من زاد الجسد حتى نبتت روضة في قلبك على سبيل العوض"[(1)].

يتعرض الجسد في النشأة الدنيوية إلى الدنس بسبب شدة التعلق لما هو مادي. في حين أن إمكانية تطهير الجسد تتحقق بالتعالي على الماديات إلا بما تستدعي الضرورة الإحيائية. أما ضرورته الوجودية لا تنفك عن البلوغ إلى الكمال الإنساني.

"فاقرض وأنقص هذه اللقيمات في جسدك حتى يبدو لك ما لا عين رأت.

وعند ما نخلص الجسد نفسه من بعره يملؤه بالمسك والدر الإجلالي.

إنه يعطي هذه الأوضار ويأخذ الطهر ويصبح الجسد ذا نصيب من قوله تعالى يُطَهِّرَكُمْ"[(2)].

يميز الرومي بين معرفة ظاهر الشيء التي تبقى في حدود حركة الجسد ومتعلقاته الحسية، وبين معرفة الباطن التي تعتمد الكشف للوصول إلى الحقائق، فهناك فرق بين سير الجسد المتيسر لكل أفراد البشرية، وبين سير الروح الذي يحتاج إلى ممارسة المجاهدة والرياضة السلوكية ليتحرر الإنسان الإدراك الحسي.

"وأقوالنا وأفعالنا بمثابة السير الخارجي والسير الباطني يكون فوق السماء.

---

(1)المصدر نفسه، ج 5، ص 58

(2)المصدر نفسه، ص 59

والحس قد رأى اليابسة فقد ولد منها وعيسى الروح يخطو فوق البحر.

وسير الجسد المتيبس يكون فوق اليابسة وسير الروح خطا في قلب البحر"[1].

تسعى الروح للعودة إلى عالم الحقائق الذي ترتفع عنه الكثرة لأنه عالم الوحدة، فالبشرية من حيث الجوهر واحدة لأن أصلها واحد لا يتعدد مطلقا وهو الواحد الأحد، لكن تنزلها من عالم الحقائق إلى عالم الأشكال استدعى ظهورها في صور متكثرة، لذلك فالعودة تتطلب الخروج من قبح التكثر إلى جمال الوحدة، فسير الروح لأجل شهود الجمال الإلهي.

"لقد كنا جوهرا واحدا ساريا في العالم كنا بلا بداية ولا نهاية وهو المبدأ للجميع.

كنا جوهرا واحدا وكأننا الشمس كنا بلا عقد نتميز بالصفاء كالماء.

وعندما تصور ذلك النور الصافي صار عددا كأنه ظلال الشرفة.

فحطم الشرفة بالمنجنيق حتى تمضي الفروق عن هذا الفريق".[2]

أشرنا سابقا أن مقتضى ظهور الروح في هذه النشأة استلزم وجود الجسد مما يفسر أهميته الوجودية، لكن حصر موضوع المعرفة في حدود الصور الحسية. هنا محل الخلاف فالغاية من وجود الصورة كان لأجل المعنى، وإذا كانت الضرورة الوجودية اقتضت اقتران الصورة بالمعنى، فالطلب دائما يكون للمعنى لا للصورة مما يعنى أن اقتران الروح بالجسد كان لغاية وجودية مع عدم التكفؤ من حيث الحقيقة الوجودية.

"ورب شخص قطعت عليه الصورة السبيل واتجه إلى الصورة وجادل الله.

والخلاصة أن هذه الروح قد اتصلت بالجسد فهل هناك شبه قط بين هذه الروح وهذا الجسد.[3]

(1)المصدر نفسه، ص 86

(2)المصدر نفسه، ص 95

(3)الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 2،تر: إبراهيم دسوقي شتا، ص 114

ينظر الصوفية إلى أن السير نحو الكمال يتم عن طريق الروح لا الجسد، فهو سير روحاني يتخطى حدود الماديات الضيقة ليصل الى عالم الحقائق أين يشهد الجمال المطلق. والرومي يدعو إلى اختراق الصورة لأجل المعنى في الأبيات التالية:

"فامض وجاهد في المعنى يا عابد الصورة ذلك أن المعنى بمثابة الجناح على جسد الصورة.

وكن جليسا لأهل المعنى حتى تجد العطاء كما تكون فتى.

فالروح الخالية من المعنى هي بلا شك في هذا الجسد كأنها السيف الخشبي في الغمد.

ما دام في غمده يكون ذا قيمة وعندما يخرج من غلافه يورد صاحبه موارد الهلاك.

فلا تحمل السيف الخشبي في معمعة القتال وانظر من البداية حتى لا يسوء الأمر.

فإن كان خشبيا امض واطلب غيره وإن كان بتارا فتقدم فرحا."(1)

9-القلب والقالب:

يؤكد الرومي أن المضمون الباطني للإنسان هو المطلوب وليس شكله. ومحور الوجود الباطني للإنسان هو قلبه، لذلك فالحق تعالى لا ينظر إلى الصورة وإنما يعد القلب محل النظر الإلهي مما يفسر أن شهود جمال الوجود الحق محله القلب الذي يعتبره العرفاء عرشه فكانت الرؤية الجمالية للوجود قلبية. وهذا ما يتبين في الأبيات التالية:

"ويا أيها الثعلب إنك تصير منظورا للحق عندما تمضي كجزء نحو الكل الذي أنت جزء منه.

فالحق لا يفتأ يقول إن أنظارنا على القلب وليست على الصورة التي هي من ماء وطين.

وأنت لا تفتأ تقول أنا أيضا لي قلب إن القلب يكون فوق العرش لا في الأذلين"(2).

يبين الرومي أن الرؤية العرفانية للوجود ليست متاحة لأي إنسان ابتداءا بحكم أن له قلب، فالمقصود ليس القلب الصنوبري ذو النشأة الطينية وهو المشترك بين بني الإنسان، "وهذا القلب

(1)المصدر نفسه، ج 5، ص، ص، 96، 97

(2)المصدر نفسه، ج3، ص 202

موجود للبهائم، بل هو موجود للميت أيضا"[1]. إنما القلب الذي هو محل الرؤية العرفانية "هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب."[2] يعتبر القلب لفظا مشتركا بين المعنى المادي والمعنى الروحاني، وهذه التسمية ليست اعتباطية بل هناك علاقة تجمع المعنيين من حيث محورية القلب في عالم الجسد وعالم الروح، "وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته، فإن تعلقه به يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصفات، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة"[3]. تتوضح هذه العلاقة في الأبيات التالية:

"وفي الطين الكدر يوجد أيضا ماء لكن لا يصح لك الوضوء من هذا الماء.

ذلك أنه وإن كان ماء فالطين يغلب عليه فلا تسم قلبك إذن قلبا"[4].

لا ترتكز المعرفة القلبية التي هي محل اهتمام العرفاء على القلب في بعده المادي بل بما هو متعلق بعلوم المكاشفة، وهناك مستوى معرفي أعلى من ذلك، "فتحقيقه يستدعي إفشاء سر الروح وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فليس لغيره أن يتكلم فيه."[5] وحتى يصفو القلب من كدر الطين يستدعي فك الارتباط بكل متعلقات الطين والاتجاه صوب بحر الوجود.

"وذلك القلب الذي هو أعلى من السموات هو قلب الرسول عليه السلام أو من قلوب الأبدَال. لقد تطهر من الطين وصفا وأخذ في الزيادة وصار وافيا.

لقد هجر الطين واتجه صوب البحر ونجا من سجن الطين وصار بحريا.

وقد صار ماؤنا محبوسا في الطين فهيا يا بحر الرحمة واجذبنا من الطين.

ويقول البحر إنني أجذبك إلي داخلي لكنك تثرثر قائلا إنني ماء عذب."[6]

---

(1) العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنا،ط1،سنة، 1999، ص 765

(2) المرجع نفسه، ص 765

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، تر: إبراهيم دسوقي شتا، ص 202 المرجع نفسه، ص 765.

(5) العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 765

(6) الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، تر: إبراهيم دسوقي شتا، ص 202

تشتاق هذه اللطيفة الروحانية الارتباط بأصلها الإلهي، فالروح فارقت عالم اللاهوت الذي هو وطنها الأصلي وأرسلت إلى هذا العالم المادي. إن الروح، وهي تتظاهر في هذا العالم المادي تسعى إلى إشاعة الطهارة. إنها تبحث عن تلك الطهارة بعدما تكدرت في عالم الطبيعة. لكن هناك من يختار طريق الروح وهناك من يختار طريق الجسد، ولما كانت حرية الاختيار أحد أهم ركائز الوجود الإنساني، فإن نوعية الاختيار تحدث التفاضل في الإنسانية وعلى أساسها يتم التمييز بين الأخيار والأشرار.

"أعرض أنت العشب والعظام وأعرض قوت النفس وقوت الروح.

فإن طلب أحدهم غذاء النفس فهو أبتر وإن طلب غذاء الروح فهو سيد.

وإن خدم الجسد فهو حمار وإن مضى نحو بحر الروح وجد الجوهر.

وهذان كلاهما الخير والشر وإن اختلفا إلا أنهما يقومان بعمل واحد." (1)

10-جمال الوجود في جمال الرؤية:

تتحدد التراتبية في الإنسانية بحسب طبيعة الرؤية الجمالية للوجود، فالرؤية التي تتوهم الجمال في المحسوسات منطلقها الظن في أن التمتع بالجمال يكون في التعلق بهذه المحسوسات ومن ثمة تحقيق السعادة، في حين أن "السعادة هي اكتساب حرية الروح". (2)

لذلك فالخروج من الظن إلى اليقين هو تحقق الرؤية الجمالية للوجود التي يتمتع صاحبها برؤية الجمال الحقيقي لا الزائل.

"وثرثرتك هنا تبقيك محروما فاترك هذا الظن ثم ادخل إليَّ.

إن الماء الممتزج بالطين يريد أن يمضي نحو البحر لكن الطين يمسك بقدم الماء ويجذبه إليه.

فإن خلص قدمه من سيطرة الطين لجف الطين ولاستقل هو عنه.

فما هو جذب الماء من الطين إنه جذبك للنقل والشراب والزلال.

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 229

(2) المصدر نفسه، ص 20

وشبيه بهذا كل شهوة في الدنيا جاها كانت أو مالا أو قوتا.[1]

يتسبب البعد عن الجمال الحقيقي في حالة الفراغ الوجودي للإنسان الذي يشعره بالشوق الدائم المعبر عنه بأنين الناي. لكن هذا الأنين هو رمز للوعي الإنساني بحقيقة الوجود، ولما كانت درجة الوعي تختلف من ذات إلى أخرى، فإن هذا الوعي هو انعكاس لتفاعل هذه الذات وجوديا، ومع أن الإنسان يأتي إلى هذا العالم ليس كناي ناضج بل كقصب فج وخام. لكن التفاضل بين أفراد البشرية يحدث في هذه النشأة التي جعلت لتحقيق هذا الهدف، فصنف يبقى في حدود فجاجته وصنف يسعى إلى كماله الروحي، وأساس ذلك يعود إلى وعي الذات بحقيقتها. "ولذلك يشبه الرومي الفج بالقصب، والناضج بالناي. فالقصب الخام لكونه رطبا فجوفه مملوء بمواد عديدة، فمهما نفخت فيه لن يصدر عنه أي صوت. ويدخل خبير الناي إلى سبخة القصب ويبحث عن القصب المناسب ويقصه ليصنع منه نايا. يشذبه أولا، وينظف داخله بالنار، ثم يتم فتح سبعة ثقوب فيه بسيخ محمى. بعد كل هذا يصبح ذلك القصب ـالمحروم من كل قابليةـ نايا ويستحق حمل اسم"الناي".ثم إن صوت الناي ليس من نفسه. لأن كل ما يفعله هو أن يكون ترجمانا لأنفاس صاحبه، ويقلب هذه الأنفاس إلى صوت ونغم مسموع، فالصوت لا يعود للناي بل إلى نافخه."[2]

أجمل العرفاء كيفية التحول من القصب إلى الناي في ثلاث مراحل يقطعها السالك في سيره نحو الكمال. التخلية من جميع النقائص النفسية والرذائل الأخلاقية، والتحلية بجميع الكمالات الإنسانية والفضائل الأخلاقية. المرحلتين الأولى والثانية هي مراحل إعدادية للمرحلة الأخيرة المعروفة بالتجلية وفيها يتم تجلي الجمال الإلهي في مرآة القلب المصقولة التي بها يشهد الوجود الحق. فكانت الرؤية الجمالية للوجود عرفانية تمت بالمكاشفة القلبية.

يتحدد شوق الروح إلى موطنها الأصلي بحسب درجة نضجها، وهذا يحتاج إلى مجاهدة للخروج من قفص هذه النشأة لمشاهدة الجميل التي يحظى بها كل إنسان على حسب درجة نضجه الروحي، وهكذا يختلف تعلق الناس بموطنهم الأصلي حسب درجة شهود الجمال، "فأصحاب القلوب الفجة نسوا ذلك الموطن تماما والتصقوا بالدنيا. أما الأنبياء والأولياء الذين امتلأت قلوبهم

(1) المصدر نفسه، ص 203

(2) المصدر نفسه، ص 214

وشفاههم بلذة ذلك العالم فهم يعيشون في هذه الدنيا حياة غربة. وقلوبهم متوجهة على الدوام لذلك العالم. وهم يقومون بتذكير الناس بذلك العالم"[1].

11-الجمال والوجود:

تنسجم الرؤية الجمالية عند العرفاء مع موقفهم من الوجود، فوحدة الوجود تقتضي وحدة الجمال، فهو الواحد الأحد الذي تجلى جماله في جميع مراتب الوجود غير المتناهية فكل ما هو جميل ينسب إليه وهذا يتنافى مع نعته بالقبح. القبح ينسب لغيره سبحانه وتعالى، مادام أن الغير زائل لعدميته فإن القبح لا أصل له وجوديا، ولذلك ما في الوجود إلا الجمال. وبناءا على الرؤية العرفانية فلا مجال لشهود القبح فكل ما نتوهمه قبحا لا سند له في الرؤية الشهودية.

يعتبر الإنسان مرتكز الرؤية الجمالية عند العرفاء. فيه اتحدت المعرفة بالوجود، من جهة كان الإنسان مظهر التجلي الإلهي التام، حيث ظهر فيه الجمال الإلهي فكان الإنسان العالم الأصغر الذي انطوى فيه العالم الأكبر، فشكل الإنسان الأنموذج الجمالي لفعل الخلق. ومن جهة لم يكن اعتباطيا هذا التكريم الإلهي للإنسان بل هو لغاية معرفية شهودية. فالإنسان طلب منه مشاهدة الجميل لكي تكون وظيفته الوجودية جميلة لتنسجم مع الحقيقة الجمالية المطلقة المتجلية فيه، إذن الرؤية الجمالية هي مطلب إلهي من وراء وجود الخلق في هذه النشأة الدنيوية فما تحقق فيها يتحقق في النشآت الأخروية إن خيرا فخير وإن شرا فشر، فالجمالية الوجودية تلح على الإنسان رؤيتها والتعلق بها، وبهذا اعتبرت الرؤية الجمالية للوجود معيار التفاضل في المجتمع الإنساني على أساس القرب والبعد الوجودي من الجميل. فالجميل لا يقبل إلا جميلا. وهو شرط وجودي للتحفيز على التحقق بالرؤية الجمالية للوجود التي يتبناه الرومي، فهو يقول:

"اعمل عملك وهيئ وجها كالقمر لمليك الأبد والأزل "إن الله جميل يحب الجمال"[2]

يتحدث الرومي عن إمكانية حصول الرؤية الجمالية للوجود لكل إنسان فهي كامنة فيه بالقوة، أما التحقق بها بالفعل كانت لمن فعل إرادته لإدراك الحقيقة منطلقا بمعرفة ذاته التي ما هي حسب العرفاء إلا معرفة الله" من عرف نفسه فقد عرف ربه" فكان منطلق ذلك رؤية الإنسان للجمال الذي تجلى فيه. هذه الرؤية التي لا تغيب عن مرآة التجلي وعند ذلك يصير [1]الإنسان فعلا إسطرلاب الحق.

---

(1) المصدر نفسه، ص 219

(2) المصدر نفسه، ص 32

12-الإنسان إسطرلاب الجمال الإلهي:

يوضح الرومي أن معرفة حقيقة الإنسان ونفاسته لها انعكاسات على الوجود الإنساني. لأن هذه الحقيقة الوجودية الكامنة في الإنسان حسب رؤية الرومي العرفانية هي المطلوبة من الحق تعالى والتي لأجلها جعل له قيمة عظيمة، إذ يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الْجَنَّةَ﴾[1]. هذا التثمين الإلهي للحقيقة الإنسانية هو دليل على أهمية البعد الوجودي للإنسان.

يدعو الرومي الإنسان لمعرفة حقيقته التي تتطابق مع الحقيقة الإلهية في بعدها الجمالي على أساس أن الإنسان هو مرآة تجلى فيها الجمال الإلهي، وبهذا الاعتبار كان الإنسان إسطرلاب الحق حسب الرومي عندما قال: "ومثلما إن هذا الإسطرلاب النحاسي مرآة للأفلاك فإن وجود الإنسان، حيث يقول تعالى: ﴿لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [2]. إسطرلاب الحق.

وعندما جعل الحق تعالى الإنسان عالما به وعارفا ومطلعا صار يرى في إسطرلاب وجوده تجلي الحق وجماله المطلق لحظة لحظة ولمحة لمحة، وذلك الجمال لا يغيب عن هذه المرآة البتة."[3]

ينسجم الإنسان مع حقيقته كلما تطلع إلى الحصول على رؤية منطلقها شهود الجمال الإلهي الذي تجلى فيه فتكون رؤيته جمالية. إذ هو الرائي وأداة الرؤية والمرئي في حالة الفناء الذاتي. حيث يطوى الوجود الإنساني في الوجود الإلهي فلا يكون إلا الواحد الأحد الجميل المطلق، فتكون رؤيته الجمالية رؤية توحيدية، فشهوده لذاته التي هي معرفته لنفسه هي ذاتها معرفته لخالقه الواحد الأحد، " ووجود الإنسان كهيكل توحيد، اسم كبير يعكس جميع صفات الجمال والجلال الإلهية. ويكمن سر عظمة الإنسان، في هذا المعنى، لأن كل موجود من موجودات عالم الوجود لا يعكس سوى صفة من صفات البارئ تعالى، بينما يعد الإنسان مظهر جميع صفات الله وأسمائه، ومرآة لتجليه بشكل كامل."[4]

يعتبر الرومي الإنسان الحقيقة الكبرى في عالم الإيجاد، والرومي كباقي الصوفية لهم رؤية خاصة للإنسان حيث يعتبر مركز التجربة الوجودية في مختلف تفاعلاتها، إذ هو نقطة الوصل بين عالم الملك والملكوت، لذلك لم يقبل الرومي التفاسير السائدة لقصة تعليم الغراب للإنسان كيفية الدفن،

(1) سورة التوبة، الآية: 111

(2) سورة الإسراء، الآية: 17

(3) الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص39

(4) الديناني غلام حسين الإبراهيمي، العقل والعشق الإلهي، ، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2005، ج2، ص 338

فقال: "وما يقال من أن غرابا علم الإنسان كيف يدفن الميت في القبر هو أيضا تأمل للإنسان ركز على الطائر، إلحاح داخلي من الإنسان ألح عليه لفعل ذلك. وبعد ذلك، الحيوان جزء الإنسان: كيف يعلم الجزء الكل؟ وهذا مثل أن يريد إنسان أن يكتب بيده اليسرى، يمسك القلم بيده، ولكن برغم أن قلبه قوي ترتجف يده عندما يكتب، ولكن اليد تكتب بأمر القلب".[1]

يرى الرومي أن الإنسان هو العالم الذي انطوت فيه جميع العوالم، وهذا من حيث حقيقته الوجودية، "ومن البين أن الصوفية تفطنوا مبكرا إلى أن معادلة الوجود موجودة برمتها في هذا المخلوق المدعو "إنسانا"، والذي كشف سر تركيبه عن استيعابه لحقائق العالم "الخلق" من جهة، وعن استبطان ذاته لمعاني "الحق " من جهة ثانية."[2]، هذا المعنى توصل إليه العارفون بالله أثناء طيهم لمدارج السلوك وسفرهم في ذواتهم وفي الحق تعالى، فاهتدوا إلى حقيقة واحدة وهي أن الهداية في الأخير لا تكون إلا إلى الذات، ومنه كشفوا حقيقة الحكمة المشهورة " من عرف نفسه فقد عرف ربه" وهي حقيقة مفصلة في كتب العرفان الإسلامي وقد عبر عنها بمفهوم المضاهاة، أي مضاهاة بين الحقيقة الإنسانية والأسماء الإلهية.

يتملك الروح حنين العودة للموطن الأصلي، لكون تعبيرها جماليا عبر عنه الرومي موسيقيا، إذ صوت الناي ذو اللحن الحزين أكثر قربا لأنين الروح، ورغم أن لحن الحزن له تأثيراته على البعد الباطني للإنسان ـ وهنا تذكير الروح بأصلها ـ إلا أن هذه التأثيرات تختلف من شخص لآخر، "لأن الأرواح في هذا العالم محاطة بطبقات عديدة من الأستار. فمن ثم بهتت ألوان وطنها القديم وانقطعت الأصوات واضمحلت الذكريات... ونسي البعض أن الدنيا دار غربة، وحسبوها وطنا أصليا وتعلقوا بها. أمثال هؤلاء لا يلتفتون إلى أنين الناي ودعوته".[3].

13-خاتمة:

وقفنا على محددات الرؤية الجمالية العرفانية للإنسان عند العارف بالله جلال الدين الرومي، من خلال مفهوم الإسطرلاب وهذا بدوره يكشف عن دور الكشف الجمالي للأسماء والأوصاف الإلهية الظاهر حقيقة في الإنسان، وقد حددت الأطروحة العرفانية الجانب التكويني للإنسان الذي يبرز من خلال خلقته الثنائية بين ظاهر وباطن، تمثله روحه وبدنه، أو ثنائية الطين والنفخة الإلهية.

---

(1) الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص91

(2) الشبلي سعيد، الإنسان بين القران والعرفان، مكتبة حسن العصرية، بيروت، لبنان، ط1، سنة2010، ص125

(3) أوقويوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، دار النيل، القاهرة، مصر، ط1، سنة2009، ص 208

فمولانا جلال الدين الرومي، وهذا شأن كل العارفين والصوفية، يجعل المعطى التكويني للإنسان منطلقا لرسم خطة تربوية تخلق انسجاما داخل هذا الشرخ الوجودي بين الروح والبدن، خطة تحفظ الرسالة الجمالية للحق تعالى، وهي الملخصة في الحديث القدسي، الذي يجعل السبب الغائي لوجود الإنسان هو معرفة الحق تعالى من منطلق أن مصدر الخلقة هو أثر المحبة الإلهية للانكشاف.

فكان لزاما لنا إظهار محددات الرؤية الجمالية للوجود عند مولانا جلال الدين الرومي، والتي تنعكس من خلال فهم الحقيقة الإنسانية وكونها دليلا واضحا على كمال الأسماء الإلهية. هذه المحددات تتعين في التربية والسلوك العرفاني الذي يتلخص في التخلية والتحلية والتجلية، التخلية من كل حاجب عن الأنوار الإلهية المفطورة في الإنسان والتحلية بكل الكمالات الإلهية في إطار تشبه بأسماء الله وتجلية تتمثل في اكتشاف الحقيقة الإنسانية كونها مرآة يظهر فيها الجمال الإلهي، لذا أعطى مولانا جلال الدين الرومي الإنسان الكامن صفة الإسطرلاب الكاشف عن الجمال الإلهي.

الإنسان العرفاني هو بمثابة خارطة الأسماء الإلهية خارطة لها قارئ يحدد المعالم ويكشف المجاهيل هذا الكاشف عن الخريطة الكونية هو الإنسان فهو بمثابة إسطرلاب الجمال الإلهي، مؤنس الكائنات كلها من خلال تعريفه بالوجود الإلهي من خلال اكتشافه لذاته، وقد قدم الصوفية أطروحتهم التربوية المؤدية إلى هذا الكشف.

14-قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن سينا حسين أبوعلي، كتاب النجاة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د. ط)، (د. ت)

2. أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، مصر، ط2، 1990

3. أقويوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، دار النيل، القاهرة، مصر، ط1، سنة2009.

4. خان عنايت، تعاليم المتصوفين، تر:إبراهيم استانبولي، دار الفرقد، دمشق، سورية،ط 2،سنة 2008.

5. الديناني غلام حسين (الإبراهيمي)، العقل والعشق الإلهي، ج2، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، سنة2005.

6. الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، تر:عيسى علي العاكوب،دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، سنة 2002.

7. الرومي جلال الدين، المثنوي، تر: إبراهيم دسوقي شتا، قونية الثقافي، قونية، تركيا، دون ط، سنة 2006

8.الرومي جلال الدين، المجالس السبعة، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة2004.

9. الرومي جلال الدين، جلال الدين الرومي، المثنوي، تر: عبد السلام الكفافي، ج1، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ط1، 1966.

10. الشبلي سعيد، الإنسان بين القران والعرفان، مكتبة حسن العصرية، بيروت، لبنان، ط1، سنة2010.

11. شيمل أنيماري، الشمس المنتصرة، تر: عيس علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، إيران، ط1، 2001

12.العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، سنة1999.

13.القاشاني عبد الرازق، اصطلاحات صوفية ويليه شرح الزلال، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،2005.

14. القاشاني عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة2004.

15. ميروفتش، إيفا دي فيتراى، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، إيران، ط1، 2001.